



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2017

Foucaults Wende

Sarasin, Philipp

Abstract: Michel Foucault's work and way of thinking of the late 1970s was marked by a fundamental turn, which was probably much more than the 'shift' he was speaking of at the very end of his life. To shed some light on this pivotal moment in Foucault's constantly 'shifting' style of reasoning, this paper focuses firstly on his 1978 lecture "What is critique?", and secondly presents some insights from an interview published only recently, where Foucault talks about his often-criticized journalistic trips to Iran in fall of the same year.

DOI: <https://doi.org/10.16995/lefou.27>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-141480>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Sarasin, Philipp (2017). Foucaults Wende. *Le foucaldien*, 3(1):online.

DOI: <https://doi.org/10.16995/lefou.27>

Philipp Sarasin · Universität Zürich · psarasin@hist.uzh.ch

Foucaults Wende

Michel Foucault's work and way of thinking of the late 1970s was marked by a fundamental turn, which was probably much more than the 'shift' he was speaking of at the very end of his life. To shed some light on this pivotal moment in Foucault's constantly 'shifting' style of reasoning, this paper focuses firstly on his 1978 lecture "What is critique?", and secondly presents some insights from an interview published only recently, where Foucault talks about his often-criticized journalistic trips to Iran in fall of the same year.

KEYWORDS

bloch, enlightenment, foucault, iran, kant, liberalism, sartre, technologies of the self

HOW TO CITE

Philipp Sarasin: "Foucaults Wende", in: *Le foucaldien*, 3/1 (2017), DOI: 10.16995/lefou.27

Contents

1. Gouvernamentalität als Neuanfang	2
2. Was ist Kritik	4
3. Die Reise in den Iran als Reise zum Subjekt.....	7
4. Modernität als Haltung	9

1. Gouvernamentalität als Neuanfang

Ich will damit beginnen, den Zeitpunkt von Foucaults Wende einzukreisen. Begonnen hat sie wahrscheinlich im Jahr 1977. Foucault war damals, im siebten Jahr seiner Installation am Collège de France, für ein ganzes Jahr von seiner Lehrtätigkeit entbunden. Ein *sabbatical* also; Foucault nutzte es, um ein neues Denken auszuprobieren. Als er dann im Januar 1978 ans Vorlesungspult zurückkehrte, überraschte er bekanntlich seine Zuhörerinnen und Zuhörer mit dem neuen Konzept der Gouvernamentalität, das er nun in den beiden akademischen Jahren 1978 und 1979 vortrug. Dazu seien hier einige Dinge hervorgehoben, die besonders auffallend sind.

Erstens: Foucault rückte von seiner in *Überwachen und Strafen* (ÜS)¹ entwickelten Vorstellung ab, dass sich die Form, wie Individuen regiert werden, nach dem Muster des idealen Gefängnisses, also nach dem Muster des Panoptikums, verstehen lasse. Im Schlusskapitel von *Überwachen und Strafen* erschien ihm bekanntlich die Gesellschaft der Moderne als ein großes Gefängnisssystem und jeder und jede Einzelne als ein "Rädchen" (ÜS, 279) in dieser Maschine. In *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* (GG I)² nun stellt er genau das in Frage, nämlich, ob es möglich sei, die Zwangs- und Unterdrückungsformen von Institutionen bis auf die Ebene von ganzen Gesellschaften hochzuskalieren, letztere also mit den analytischen Konzepten von ersteren zu verstehen. Foucault sagte dazu schlicht: "Nun gut, ich glaube, ich hatte unrecht" (GG I, 78), und er stellte die neue Frage, wie es eigentlich historisch möglich geworden ist, dass die europäischen Gesellschaften der Moderne den absolutistischen Polizeistaat überwinden konnten. Das heißt: nicht, wie man den Staat der Moderne als ausgefeilten, raffinierten Polizeistaat verstehen könne, sondern im Gegenteil, warum dieser Staat, im Wesentlichen und selbstverständlich mit den Ausnahmen des Faschismus und des Stalinismus, eben keiner mehr war.

Daher ist *zweitens* auffallend, wie Foucault sich in der zweiten Vorlesungsreihe *Geburt der Biopolitik* (GG II)³ an die Linke wandte und sehr dezidiert und explizit den Wohlfahrtsstaat gegen den Verdacht verteidigte, "faschistisch" zu sein (GG II, 267). Wir befinden uns im Jahr 1979, andert-halb Jahre nur nach der Affäre Klaus Croissant, vor allem aber nach dem sogenannten Deutschen Herbst, nach Stammheim und noch mitten in den Debatten über die, wie es seither heißt, "Innere Sicherheit". Gemessen an dem, was Foucault in *Überwachen und Strafen* an Analysen moderner Überwachungstechnologien und ihren totalisierenden Effekten vorgelegt hat, war das, gelinde gesagt, überraschend. Statt dass ihn die Debatten um die Innere Sicherheit, den "Atomstaat" (ein Begriff, den Robert Jungk 1977 prägte)⁴ und die computergestützte Raster-

Anm. des Autors: Bei diesem Artikel handelt es sich um die schriftlich ausgearbeitete Version eines Vortrags, der am 4. November 2016 auf der Tagung "Foucault revisited" an der Universität Wien als Keynote gehalten wurde.

¹ Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt/M: Suhrkamp 1976 [franz. 1975].

² Michel Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernamentalität I, Vorlesung am Collège de France 1977–1978*, übers. v. Claudia Brede-Konersmann u. Jürgen Schröder, Frankfurt/M: Suhrkamp 2004 [franz. 2004].

³ Michel Foucault: *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernamentalität II, Vorlesung am Collège de France 1978–1979*, übers. v. Jürgen Schröder, Frankfurt/M: Suhrkamp 2004 [franz. 2004].

⁴ Robert Jungk: *Der Atomstaat. Vom Fortschritt in die Unmenschlichkeit*, München: Kindler 1977.

fahndung in seiner Analyse staatlicher Überwachung von 1975 bestätigt hätten, kehrte er den Spieß um, verteidigte diesen Staat und analysierte die Regierungsform des Liberalismus in einer Weise, die nun wirklich nicht weit von einer positiven Einschätzung entfernt war. Doch wie auch anders? Der Liberalismus erschien ihm grundsätzlich und in längerfristiger historischer Perspektive als jene politische Konzeption, die den Polizeistaat *zurückgewiesen* hat und die Vorstellung staatlicher Macht erträglich machte. Er warf daher der Linken vor, in einer *idée fixe* der "allgemeine[n] Disqualifikation durch das Schlimmste" (GG II, 263) gefangen zu sein, d. h. jedes staatliche Handeln per se mit "Faschismus" zu konnotieren und nicht anzuerkennen, dass, wie er in einem Gespräch mit David Cooper und anderen 1977 sagte, Regierungen notwendig sind und anerkannt werden müssen.⁵

Drittens nun ist seine Diskussion dessen, was er 1976 "Biopolitik" nannte, drei Jahre später kaum noch wiederzuerkennen. Angesichts seiner neuen Konzeption, dass die liberale Gouvernementalität auf die Anerkennung der Freiheit der Individuen angewiesen ist, zerrann ihm, wie im Text der Vorlesung deutlich nachzuvollziehen ist, das an sich ja überaus starke, weitausgreifende Biopolitik-Konzept förmlich zwischen den Fingern. Ein so sehr totalisierendes, Bevölkerungen und Individuen gleichermaßen umfassendes analytisches Werkzeug wie "Biopolitik" ließ sich mit seinen Liberalismus-Analysen schlicht nicht mehr in Übereinstimmung bringen.

Viertens, das berühmte Verhältnis von Freiheit und Sicherheit, bzw. die Frage der Sicherheitstechnologien. Ich habe es schon angedeutet: Foucault widersprach damals schlicht und einfach der Linken, für die die liberalen Freiheiten nur eine Maske einer umso raffinierteren staatlichen Macht darstellten, ja er wandte sich ganz ausdrücklich und unmissverständlich gegen die Lesart, individuelle Freiheit sei im Regierungssystem des Liberalismus bzw. des Neoliberalismus nur ein Strategem der Macht. Weil er aber, als guter Konstruktivist, natürlich wusste und davon ausging, dass auch die Freiheit nicht vom Himmel fällt, sondern hergestellt und gesichert werden muss, sprach er von den diese Freiheit begleitenden "Sicherheitstechnologien" wie namentlich die Polizei oder das Recht. Daran ist nur überraschend, wie konventionell das Argument ist: Ja, so Foucault, weil Bevölkerungen regiert werden müssen und dieses Regieren im Liberalismus nicht ohne die Anerkennung der Freiheit der Individuen auskommt, muss sie vor wechselseitigen Beeinträchtigungen und Übergriffen geschützt werden, durch das Recht und die Polizei. Mit einem Wort: Wenn man die – insgesamt knappen – Passagen zu den Sicherheitstechnologien liest, wird deutlich, dass wir uns hier in einer ganz anderen Welt befinden als noch in *Überwachen und Strafen*.

⁵ Vgl. Michel Foucault: Einsperrung, Psychiatrie, Gefängnis (Gespräch mit D. Cooper, J.P. Faye, M.-O. Faye, M. Zecca), übers. v. Hans-Dieter Gondek [franz. 1977], in: *Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden*, Bd. III: 1976–1979, Frankfurt/M: Suhrkamp 2003, S. 434–467.

2. Was ist Kritik

Man könnte das alles nun natürlich noch ausführlich belegen und diskutieren. Ich möchte aber einen Schritt weitergehen und fragen, ob man hinter diesen, wie ich meine, deutlich gewandelten Foucault'schen Analysen des Politischen noch in einem weitergehenden, gleichsam tieferliegenden Sinne eine wirkliche Wende in Foucaults Denken beobachten kann. Ich möchte dazu die Aufmerksamkeit zuerst auf das Jahr 1978 richten, als Foucault nicht nur seine Lehrtätigkeit wiederaufnahm, sondern einerseits den wichtigen Vortrag "Was ist Kritik?" (WK)⁶ hielt – und andererseits in den Iran reiste.

Der Vortrag mit dem natürlich an Kant angelehnten Titel "Was ist Kritik?" beginnt mit der Erinnerung daran, dass in der Frühen Neuzeit die Pastoralmacht es sich zur Aufgabe machte, die Individuen bis in die kleinsten Verästelungen ihrer Leben hinein zu regieren; darüber sprach er dann ja auch ausführlich in der ersten der beiden Gouvernamentalitäts-Vorlesungen. Entscheidend ist nun, dass Foucault sagt, man könne diese "Regierungsintensivierung" (WK, 11) historisch angemessen nur verstehen, wenn man ihr das gegenüberstellt, was sich eben auch seit der Frühen Neuzeit entwickelt habe und was er die "kritische Haltung" nennt: "Als Gegenstück zu den Regierungskünsten, gleichzeitig ihre Partnerin und ihre Widersacherin, als Weise ihnen zu mißtrauen, sie abzulehnen, sie zu begrenzen und sie auf ihr Maß zurückzuführen, [...] ist damals in Europa eine Kulturform entstanden, eine moralische und politische Haltung, eine Denkungsart, welche ich nenne: die Kunst nicht regiert zu werden bzw. die Kunst nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden. Als erste Definition der Kritik schlage ich also die allgemeine Charakterisierung vor: die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden." (WK, 12)

Das ist eine Weichenstellung in Foucaults Argumentation: Einerseits zeigt sich darin, dass die intensive Feinsteuerung der Individuen durch die Pastoralmacht eben nicht einfach nahtlos in spätere Regierungsformen übergang – so dass man Foucaults Analysen zur Pastoralmacht zitieren und damit den Liberalismus meinen könnte, wie das in der Rezeption zum Teil passiert ist –, sondern vielmehr: Dieser Regierungsintensivierung hat sich – historisch äußerst folgenreich – eine kritische Haltung gegenübergesetzt, die zwei Dinge tut: *Erstens*, sie anerkennt, wie gesagt, dass regiert werden muss. Foucault stellt dazu fest: "Damit will ich nicht sagen, daß sich der Regierungsintensivierung direkt die konträre Behauptung entgegengesetzt hätte: 'Wir wollen nicht regiert werden und wir wollen rein gar nicht regiert werden!'" (WK, 11) Das ist schon sehr wichtig: Foucault sieht keine, weder historisch ableitbare noch theoretisch begründbare Perspektive in einer Haltung, die sagen würde, "wir wollen rein gar nicht regiert werden". Das ist der erste Punkt. Der *Zweite* liegt darin, dass die kritische Haltung aus der Fähigkeit besteht, Regierungsprinzipien zu unterscheiden, die Regierungsintensivierungen teilweise bzw. ein Stück weit zurückzuweisen, nach besseren, angemesseneren, nicht so drückenden Prinzipien des Regierens zu suchen, und so weiter. Foucault formuliert es so: "Ich will sagen, daß sich in jener großen

⁶ Michel Foucault: *Was ist Kritik?*, übers. v. Walter Seitter, Berlin: Merve 1992 [franz. 1978].

Unruhe um die Regierung und die Regierungsweisen auch die ständige Frage feststellen läßt: 'Wie ist es möglich, daß man nicht derartig, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren regiert wird – daß man nicht so und nicht dafür und nicht von denen da regiert wird?'" (WK, 11f.)

Das heißt also: Kritik ist eine Form, die die Macht der Regierung beschränkt, sie in Schranken weist, ohne ihre Legitimität grundsätzlich in Zweifel zu ziehen. Es ist damit eine "Haltung", wie Foucault sagt, die nach Formen des Regierens fragt, die kritisierbar bleiben, eine Haltung auch, die "nicht von denen da", sondern eben von *anderen* das Regiertwerden einfordern kann. Ich muss nicht weiter erläutern, dass das im Kern genau das ist, was Foucault dann in den Vorlesungen der beiden nächsten Jahre die liberale Gouvernamentalität nennen wird. Der Liberalismus ist die Regierungsform des "Nicht-dermaßen-regiert-werdens". Die Frage ist nun natürlich, woher diese kritische Haltung kommt – woher sie historisch kommt und woher sie in Foucaults Werk kommt. Und es stellt sich die Frage, was – über die grundsätzlich positive Beurteilung des Liberalismus hinaus – sie für Konsequenzen in seinem Werk hat. Im Vortrag "Was ist Kritik?" gibt Foucault auf die Frage nach der Herkunft dieser Haltung eine klare, eine dreifache Antwort. Er nennt die Bibel, das Recht und die Wissenschaft.

Also erstens die Bibel, weil sich gegen die geistlichen Menschenführungsansprüche des Pastors die – namentlich protestantischen – Ansprüche melden, das Wort Gottes *selbst* zu lesen und die Schrift gegebenenfalls *anders* auszulegen, als es der Klerus tut. Zweitens das Recht, das heißt die Haltung und der Anspruch, "der Regierung und dem von ihr verlangten Gehorsam universale und unverjährbare Rechte entgegensetzen, denen sich jedwede Regierung [...] unterwerfen muss." (WK, 13f.) Die kritische Haltung hat hier die Form der naturrechtlichen Frage, nämlich, so Foucault: "Welches sind die Grenzen des Rechts zu regieren?" (WK, 14) Und schließlich drittens die Wissenschaft und damit das Selberdenken sowie der Rekurs auf die Vernunft: "Es heißt: etwas nur annehmen, wenn man die Gründe es anzunehmen selber für gut befindet. Dieses Mal geht die Kritik vom Problem der Gewissheit gegenüber der Autorität aus." (WK, 14)

Man sieht: von drei Achsen her sieht Foucault seit der Frühen Neuzeit in Europa – er sagt: im Abendland – eine Haltung sich entwickeln, die dem Individuum den Spielraum bzw. den Freiheitsgrad des Selberdenkens und der Distanznahme zur Regierung und zur Macht verleiht. Foucault nennt dies "die Kunst der freiwilligen Unknechtschaft, der reflektierten Unfügsamkeit"; die Kritik habe daher "die Funktion der Entunterwerfung" (WK, 15). Die Haltung, die Foucault damit einkreist, nennt er explizit eine "Tugend" (WK, 9) sowie, mit Bezug auf Kant, "einen Appell an den Mut" (WK, 16) – an den Mut, der Macht entgegenzutreten. Was Kant als Aufklärung bezeichne, sei daher das, was er, Foucault, Kritik nennt. Ich glaube, es wird hier deutlich, dass sich in diesem Vortrag von 1978 die Weichen zum sogenannten Spätwerk stellen.

Zum einen: Ich sehe nicht, wo sich im Werk Foucaults vorher schon die Möglichkeit abgezeichnet hätte, so etwas wie "Entunterwerfung" explizit zu *denken*. Oder genauer: Denkbar war ihm dies

zuvor im Wesentlichen nur mit Blick auf die großen Wahnsinnigen gewesen, mit Blick auf die Irren, die Delinquenten und die Denker der Transgression, also de Sade, Nietzsche, Blanchot, Raymond Roussel und andere. Zweifellos hat Foucault seit *Folie et déraison*⁷ die Frage umkreist, wie Subjekte hergestellt, wie Individuen in Ordnungen gezwungen werden – motiviert natürlich von der Frage, welche Auswege aus diesen Zwangsverhältnissen möglich wären. Klar ist auch, dass sein Denken historischer Kontingenz immer die Denkmöglichkeit einschloss, dass die gesellschaftlichen Einrichtungen auch ganz anders sein könnten, und überdies, dass er seit 1968 eine gewisse Rhetorik der Revolution pflegte und ab 1970 an militanten Aktionen beteiligt war. Aber das waren keine theoretischen Konzepte, keine klare Vorstellung davon, warum denn Subjekte zu solchen Akten fähig wären – außer aus zwei Gründen oder von zwei Punkten her: Erstens, wie gesagt, der Wahnsinn, ersatzweise vielleicht auch in Form der literarischen Transgression als mögliche 'Gegenentwürfe' zur Unterwerfung, die von einem Subjekt verlangt wird – und zweitens der Körper. In *Der Wille zum Wissen* (WW)⁸ ist am Schluss in einer eher dubiosen Weise von den "Körper[n] und den Lüste[n]" (WW, 187) die Rede, ohne dass damit aber eine Perspektive der "Entunterwerfung" wirklich entwickelt worden wäre. Mit anderen Worten: Die Rede von der Möglichkeit der "Entunterwerfung" durch Individuen, die sich auf die Bibel, das Recht oder die Wissenschaft berufen, ist neu, sie ist überraschend, und sie ist folgenreich.

Zum anderen, zur anderen Linie, die von hier aus, im Vortrag von 1978, zum Spätwerk führt: Foucault nennt die kritische Haltung eine "Tugend". Wer in diesem Sinne Kritik übt, nimmt zuerst einmal zu sich selbst ein bestimmtes Verhältnis ein, dass Foucault wenig später dann ein ethisches Verhältnis nennen wird, das er hier aber noch, an Kant angelehnt, mit den Worten charakterisiert: er bringt den *Mut* auf, selber zu denken und damit eine Differenz zur Macht kund zu tun. Was ich hier herausheben möchte: das gesamte Spätwerk und insbesondere Foucaults Arbeiten zur *parrhesia* wären überhaupt nicht *denkbar* gewesen, wenn er hier nicht begonnen hätte, ein Subjekt zu konzipieren, das aus freien Stücken und in Distanz zur Macht den Mut aufbringen würde, Kritik zu üben. Ohne den Freiheitsgrad der Individuen, den er auf der Ebene der Regierungstechniken mit dem Liberalismus assoziiert, wären die Untersuchungen all jener Techniken und Tugenden der Selbstregierung, die er dann am Beispiel der Antike durchführt, nicht vorstellbar geworden. Und es ist, wenn ich mich nicht sehr täusche, nicht erkennbar, dass diese Voraussetzungen in Foucaults Denken schon vor 1977 aufgetaucht wären.

In *Überwachen und Strafen* jedenfalls erscheint, um kurz daran zu erinnern, die "Seele" gleichsam in Anführungszeichen und als Produkt der Gewissensproduktion der disziplinären Zwangsverhältnisse – und damit bekanntlich schlicht als "Gefängnis" des Körpers (ÜS, 42). Undenkbar, dass ein solches Subjekt einen Freiheitsgrad dadurch gewänne, dass es ein Verhältnis von sich zu sich selbst errichtete. Doch genau das nimmt Foucault nun ab 1978 explizit an. Denn nur dieser Spalt, dieses Verhältnis zwischen sich und sich, diese Distanzierung des Selbst gegenüber

⁷ Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt/M: Suhrkamp 1969 [franz. 1961].

⁸ Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen*, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt/M: Suhrkamp 1983 [franz. 1976].

den eigenen Lüsten, dieses Beherrschen-wollen der Lüste – nun, erst diese ethische Distanznahme sich selbst gegenüber schafft das, was Foucault Freiheit nennt.

3. Die Reise in den Iran als Reise zum Subjekt

Soviel zum Vortrag von 1978. Ich will Foucault nicht "deuten" und Vermutungen darüber anstellen, *warum* er hier die bisher rekonstruierte Wende vollzog. Man könnte wohl einige Hinweise in jenen kleinen Texten von 1977 finden, die er, nicht zuletzt angeregt von Deleuze, über neue Formen von Widerstand und neue soziale Bewegungen geschrieben hat. Ich will aber auf einen anderen Punkt eingehen: auf seine beiden Reisen in den Iran im Herbst 1978 und im Februar 1979. Der Sachverhalt ist bekannt, ebenso, dass Foucault für seine Analyse und insbesondere seine Ausführungen zur "politischen Spiritualität" der schiitischen Massen nicht nur in der französischen Presse scharf kritisiert wurde. Ich muss das hier nicht ausführen. Bekannt ist auch, dass Foucault ziemlich entgeistert war über diese negativen Reaktionen und sich dann im Mai 1979 zum letzten Mal zu seinem iranischen Abenteuer geäußert hat.

Nun, das dachte man jedenfalls bis jetzt, doch das stimmt nicht. Foucault gewährte im August 1979 der in Paris erscheinenden arabischsprachigen Literaturzeitschrift *An Nahar al'arabî wa addûwalî* ein langes [Interview](#), das allerdings nur in gekürzter Form und auf Arabisch zugänglich war und daher der Foucault-Forschung entging.⁹ Das Gespräch hatte der palästinensische Literaturwissenschaftler Farès Sassine geführt, der es 2014 im französischen Original transkribiert in der Lyoner Literaturzeitschrift *Rodéo* sowie auf seinem Blog "Assassines" publizierte; dort hat er die Umstände des Interviews auch ausführlich geschildert und dokumentiert.

Ich glaube, dass dieses sehr lange Gespräch wichtig ist, weil Foucault sich hier in einer Weise äußert, die neu und überraschend ist. Ich kann nur auf einige zentrale Punkte eingehen; zuerst einmal auf die Frage – Sassines erste Frage –, was Foucault überhaupt dazu gebracht hat, in den Iran zu reisen. Foucault antwortet: "Ganz einfach die Lektüre eines schon älteren Buches, das ich noch nicht gelesen habe und das sorgfältig zu lesen ich dank einem Unfall und der Rekonvalleszenz im letzten Sommer [1978] Zeit fand. Es ist das Buch *Das Prinzip Hoffnung* von Ernst Bloch." Dieses Buch werfe, so Foucault weiter, ein "absolut kapitaless Problem auf", nämlich, "die Wahrnehmung, dass die Wirklichkeit der Dinge nicht definitiv eingerichtet und gesetzt ist, sondern dass es hier, auch im Innern unserer Zeit und unserer Geschichte, eine Öffnung gibt, einen Punkt des Lichtes und der Anziehung, der uns, von unserer Welt hier, Zugang gibt zu einer besseren Welt". Daher habe er das Gefühl gehabt, bei Bloch das zu lesen, was er gleichzeitig in den Zeitungen über den Iran las: "Ich sah das wirklich als ein Beispiel, einen Beweis für das, was ich gerade im Buch von Ernst Bloch las. Ich war also, wenn Sie so wollen, dort unten mit einem

⁹ Für den wertvollen Hinweis auf dieses Interview bin ich Sarah Weibel, Zürich, sehr zu Dank verpflichtet.

Auge, das, wenn Sie so wollen, durch das Problem der Beziehung zwischen politischer Revolution und religiöser Hoffnung oder Heilserwartung konditioniert war. Voilà."¹⁰

Ernst Bloch war 1977 gestorben; man kann annehmen, dass Foucault spätestens dann auf seinen Namen und sein Werk gestoßen ist. Der erste Band von *Das Prinzip Hoffnung* erschien zwar schon 1976 in französischer Übersetzung, der zweite aber erst 1982; wahrscheinlich ist daher, dass Foucault das Buch auf Deutsch gelesen hat.¹¹ Doch das nur am Rande. Wichtig ist, dass, wie sich hier zeigt, der berühmte Begriff der "politischen Spiritualität" von der Lektüre Blochs motiviert oder, wie Foucault sagt, "konditioniert" war. Doch was heißt das? Foucault betont zwar, dass eine "politische Spiritualität" weder für den Iran noch für europäische Gesellschaften eine Option darstelle, davon seien wir, so Foucault, "sehr weit entfernt", und sie sei selbstverständlich auch nicht erstrebenswert. Aber die entscheidende Frage war für Foucault, warum sich Menschen überhaupt erheben, warum sie ihr Leben einsetzen für die Revolution, für den Widerstand gegen eine als unerträglich empfundene Herrschaft. Allein der Hunger oder ähnliche, sozialhistorisch beschreibbare Verhältnisse würden als Erklärung dafür nicht ausreichen; Erklärungen solcher Art würden den Rahmen der Geschichte – "Histoire" mit einem großen H – nicht verlassen. Aber das sei es genau, was Menschen täten, wenn sie sich erheben: sie treten aus der Geschichte aus. Das sagte Foucault zwar schon im letzten publizierten Text über den Iran. Und zudem betonte er nun auch im Interview, was er in einer kurzen Bemerkung auch im letzten Artikel sagte: Menschen, die sich erheben, rekurrieren auf universelle Rechte.

Also ein doppeltes Absolutes: die Bereitschaft, den Tod zu wagen und damit sich außerhalb der Geschichte zu bewegen, und der Rekurs auf universelle Rechte. An diesem Punkt nun fragt Sassine nach: Warum wagen Menschen diesen Schritt? Und woher kommen diese universellen Rechte, zumal im Denken von Foucault? Woher diese Rede vom Gesetz? Foucaults Antworten sind nun ein wenig verwickelt, um nicht zu sagen tastend. Zuerst sagt er, ich fasse paraphrasierend zusammen: Zweifellos haben die Menschenrechte eine Geschichte, aber die Tatsache, *dass* es das Recht gibt, ist universell, und das sei auch notwendig, weil man sonst der Macht nichts entgegensetzen könne. Das Recht an sich bilde eine "Grenze", damit die Macht nicht "universell" werde. Sassine insistiert nun, er fragt: Ist das Recht, auf das Foucault sich bezieht, ein Produkt der Vernunft? Foucault antwortet: "Hm, ich würde sagen nein, es ist ein Produkt des Willens (*un produit de la volonté*)."

Jetzt wird es richtig interessant. Sassine erinnert Foucault daran, dass man doch üblicherweise, zumal in Frankreich, entweder von der Vernunft oder vom Begehren spreche, wenn es um Letztbegründungen gehe, und Foucault sagt, nun ja, der Rekurs auf den Willen sei ein wenig ein vernachlässigtes Konzept, aber ihm scheine "seit einigen Monaten und Jahren" – man kann wohl

¹⁰ Diese und die folgenden Zitate aus dem Interview vom August 1979 sind meine Übersetzungen, vgl. Farès Sassine: Entretien inedit avec Michel Foucault, in: *Assassines* (22. August 2014), URL: <http://fares-sassine.blogspot.de/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html>.

¹¹ Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung* (= Werkausgabe Bd. 5), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985 [1954–59]. Siehe auch die französische Übersetzung von Françoise Wuilmar: *Le Principe espérance*, 3 Bde., Paris: Gallimard 1976, 1982 u. 1991.

sagen: seit 1977 –, dass man zur Analyse der Machtbeziehungen das Konzept des Willens brauche, und zwar jenen "Willen des Subjekts", das sagen kann: "Ich bevorzuge es zu sterben". Sarasin fragt: "Das ist also eine völlig irrationale Entscheidung?", worauf Foucault antwortet: "Nein, nein, keineswegs [...]. Der Wille ist das, was für ein Subjekt seine Position fixiert. [...] Ich würde sagen, dass der Wille der reinste Akt des Subjekts ist (*l'acte pur du sujet*). Und dass das Subjekt dasjenige ist, was durch einen Willensakt fixiert und determiniert ist." Und um nun ganz deutlich zu werden, erklärt er auch gleich, woher dieses Konzept eines Subjektes, das durch seinen freien Willensakt "determiniert" ist, das überhaupt nur *definierbar* sei als das, was einen Willensakt vollziehe – woher also dieses Konzept komme: "Um die Wahrheit zu sagen, ich glaube, ich nähere mich mit Lichtgeschwindigkeit (*à la vitesse grand V*) Sartre an, und zwar nicht wegen seinem Humanismus, sondern ganz genau wegen seinem Konzept der Freiheit."

Ich glaube, man hat hier die Wende Foucaults klar vor Augen: Das Subjekt, das 1961 nur im Wahnsinn als frei gedacht werden konnte und das 1975 ein Körper im Gefängnis der Seele war, einer Seele, die von Disziplinarmechanismen hervorgebracht wurde, erscheint jetzt, 1979, als dasjenige, was sich in einem vollständig freien, von nichts determinierten – Foucault sagt es ausdrücklich – Willensakt als Subjekt setzt, das genau deshalb, wegen dieser radikalen Freiheit, auch den Tod wollen kann – und das deshalb auch die Revolution, oder besser, *le soulèvement*, die Erhebung wagen kann. Es ist das Subjekt Sartres, das Subjekt einer radikalen Freiheit.

Man sieht deutlich, welchen Schritt Foucault damit vom Frühjahr 1978 in den Sommer 1979 hin vollzogen hat: Im Vortrag "Was ist Kritik?" brachte das Subjekt immerhin den Mut auf, der Regierung gegenüber Kritik zu äußern, sich auf die Bibel, das Naturrecht oder die Vernunft beziehend ein besseres Regieren einzufordern. Das ist das Subjekt der liberalen Gouvernamentalität, und die Betonung der unumgänglichen Freiheit der Individuen, auf der die liberale Gouvernamentalität basieren muss, war eindeutig ernst und positiv gemeint. Die iranische Erfahrung hat Foucaults Konzept des Subjekts aber nochmals in einer Weise verändert, die über den Liberalismus hinausführt: Das Subjekt hat jetzt die Freiheit, nicht in einer irrationalen, gar wahnsinnigen Weise, sondern ganz bewusst als Willensakt den eigenen Tod zu wagen, um der Unterdrückung zu entgehen. Nur so scheint ihm so etwas wie Revolution überhaupt denkbar – als ein Akt, der, wie er bei Ernst Bloch gelernt hat, jenseits aller geschichtlichen Determinanten als durch das Licht der Hoffnung auf eine bessere Welt angeleitet gedacht werden muss. Das Subjekt ist in dieser Perspektive ein Subjekt, das einzig und allein durch seinen Willen definiert ist und sich als freies setzt. Es ist ein Subjekt, das sich auf diese Weise als freies ein Verhältnis zu sich selbst gibt und eine kritische Haltung einnehmen kann.

4. Modernität als Haltung

Ich will diese Konsequenz von Foucaults Wende hin zu Sartre nun nicht anhand der Untersuchungen zur Antike diskutieren, wo an sich ja leicht nachvollziehbar ist, wie Foucault nicht die Idee der Revolution, wohl aber die Idee der radikalen Freiheit, für die Wahrheit sein Leben ein-

zusetzen, am Beispiel Platons und vor allem Sokrates durchbuchstabiert hat. Ich will nur kurz daran erinnern, dass Foucault dabei nicht vergessen hat, dass es ihm dabei immer auch um die Frage ging, wie Widerstand gegen die Macht denkbar, von welchem Prinzip her dieser gedacht werden kann. In der Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts* (HS)¹² von 1982 heißt es dazu, es wäre "eine dringende, grundlegende und politisch unabdingbare Aufgabe [...], eine Ethik des Selbst zu begründen, wenn es denn wahr ist, daß es keinen anderen, ersten und letzten Punkt des Widerstandes gegen die politische Macht gibt als die Beziehung seiner selbst zu sich". (HS, 313) Nur ein Subjekt, das die Freiheit hat, sich willentlich und bewusst auf sich selbst zu beziehen, willentlich ein bestimmtes Verhältnis zu sich selbst einzunehmen, sei, so Foucault, auch ein Subjekt, dass der Macht gegenüber Kritik oder Widerstand leisten kann.

Ich will jetzt aber auf Foucaults Kant-Bezug und auf das Problem der Kritik, der kritischen Haltung, zurückkommen. Im berühmten Text von 1984 mit dem kantischen Titel "Was ist Aufklärung?" (Sch IV)¹³ hat Foucault bekanntlich darüber gesprochen, was es heißen könnte, sich heute noch eine solche Frage zu stellen, und er hat dabei betont, dass es zwar kaum mehr möglich sei, sich auf die historische Epoche der Aufklärung in einem positiven Sinne zu beziehen, dass aber die kantische Frage für ihn das ausmacht, was man die Moderne nennt. Um gleich anzufügen: nicht die Moderne als eine Epoche, sondern die Moderne als eine "Haltung" (Sch IV, 695), ein philosophisches Ethos, eine Haltung, die man auch heute immer noch einzunehmen habe. Foucault distanzierte sich damit deutlich von jenen, die damals begonnen haben, von der Postmoderne zu sprechen, und bekannte sich philosophisch in einer Weise zur Moderne, die seine Wende hin zu einem Sartre'schen Konzept des Subjekts nochmals deutlich werden lässt.

Foucault spricht mit Bezug auf Kant von der "Haltung der Modernität" als einem "Beziehungsmodus im Hinblick auf die Aktualität; eine freiwillige Wahl, die von einigen getroffen wird, und schließlich eine Art und Weise zu denken und zu fühlen, und auch eine Art und Weise zu handeln und sich zu verhalten, die zugleich eine Zugehörigkeit bezeichnet und sich als eine Aufgabe darstellt". (Sch IV, 695) Es ist eine Haltung, die Foucault für sich selbst auch als maßgeblich erachtet; er charakterisiert sie mit Bezug auf Baudelaire, indem der die "Modernität" bei Baudelaire einen "Willen" nennt, die Gegenwart in einer bestimmten Weise zu sehen. Und zwar folgendermaßen: "Die Baudelaire'sche Modernität ist eine Übung, in der die äußerste Aufmerksamkeit für das Wirkliche mit der Praxis einer Freiheit konfrontiert wird, die dieses Wirkliche zugleich achtet und ihm Gewalt antut." (Sch IV, 697f.) Warum tut die Freiheit dem Wirklichen Gewalt an? Nun, deshalb, weil das Subjekt sich und die Welt verändern, umgestalten kann; die Modernität nötige den Menschen, so Foucault, "zu der Aufgabe, sich selbst auszuarbeiten". (Sch IV, 698) Dies sei, so Foucault, eine "Arbeit von uns selbst an uns selbst, insofern wir freie Wesen sind". (Sch IV, 704)

¹² Michel Foucault: *Hermeneutik des Subjekts, Vorlesung am Collège de France 1981–1982*, übers. v. Ulrike Bockelmann, Frankfurt/M: Suhrkamp 2009 [franz. 2001].

¹³ Michel Foucault: Was ist Aufklärung?, übers. v. Hans-Dieter Gondek [franz. 1984], in: *Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden*, Bd. IV: 1980–1988, Frankfurt/M: Suhrkamp 2005, S. 687–707.

Dieser Bezug auf uns selbst, "insofern wir freie Wesen sind", hat für Foucault nun dezidiert nichts mit "Humanismus" zu tun, von dem er sich bekanntlich immer, und auch bei seiner Bezugnahme auf Sartre im Interview von 1979, unmissverständlich distanziert hat. Anstelle des dubiosen Humanismus mit seinem historisch so fürchterlichen *track record* setzt Foucault vielmehr auf die "Kritik" sowie, daran gleich anschließend, auf die "permanent[e] Erschaffung unserer selbst in unserer Autonomie" (Sch IV, 701); er spricht daher auch von der "Konstitution unserer selbst als autonome Subjekte" (Sch IV, 700). Ich muss das archäologische und genealogische Arbeitsprogramm, das Foucault gleichsam zur praktischen Umsetzung der kritischen Haltung entwirft, hier nicht mehr ausführen. Es ist jedenfalls ein Programm, das er an den "Grenzen" (Sch IV, 702) ansiedelt, das heißt an den Grenzen dessen, was als bloß historisch gewordene, kontingente Beschränkungen unserer Freiheit erscheint. Die Kritik dieser Grenzen ist laut Foucault eine historische und philosophische Arbeit, die die Denkmöglichkeit der Überschreitung dieser Grenzen aufweist. Mit anderen Worten: Sie sucht "die endlose Arbeit der Freiheit [...] wieder in Gang zu bringen", eine "geduldige Arbeit", so Foucault ganz zum Schluss dieses Textes von 1984, "die der Ungeduld der Freiheit Gestalt gibt". (Sch IV, 703/707)

Es ist damit deutlich geworden, dass das zentrale philosophische Thema Foucaults nichts weniger als die Freiheit des Subjekts war. In seinem Denken hat sich in den Jahren zwischen 1977 und 1979 eine Wende vollzogen, die es ihm ermöglichte, in einer in seinem Werk neuartigen und auch die Moderne affirmierenden Weise von der "Autonomie" des Subjektes zu sprechen, eine Weise auch, die es ihm erlaubte, seine historisch-kritische Arbeit eine "Arbeit der Freiheit" zu nennen. Dieses freie, autonome Subjekt findet, so Foucault abschließend, nirgendwo sonst als in der Beziehung zu sich selbst den Rückhalt für Kritik, ja den einzigen, ersten und letzten Ankerpunkt für den Widerstand gegen die Macht.

Es bleibt die Frage, was wir heute von einem solchen Programm halten: ob es Teil unseres Werkzeugkastens sein kann. Ich vermag auf diese Frage nur eine widersprüchliche und unvollständige Antwort zu geben. Auf der einen Seite haben wir allen Grund, mit Foucault die Möglichkeit der Freiheit und die geduldige Arbeit an den Grenzen, den Begrenzungen der Freiheit der Subjekte zu verteidigen. Die politische Großwetterlage weist, bei allem neoliberalen Geschwätz, zurzeit so sehr in Richtung autoritäre Herrschaft, dass wir Foucaults Wertschätzung der liberalen "Kunst nicht dermaßen regiert zu werden" ernst nehmen und verteidigen sollten. Nicht zuletzt hilft dieser Satz ja zugleich auch gegen alle Verächter des Staates, die heutzutage rechts stehen, denn mit ihm sagen wir immer auch: "Wir wollen regiert werden."

Zum anderen aber ist Foucaults Konzeption der Modernität als der bewusst eingenommenen Haltung eines autonomen Subjektes de facto nicht mehr modern, sondern postmodern, auch wenn er das anders gesehen haben mag. Denn während, wie Foucault sehr wohl auch anmerkte, in der Moderne Kants und Baudelaires noch Transzendentalien oder "das Ewige" (so bei Baudelaire) die Autonomie der Subjekte gleichsam auf ein Drittes, ein Symbolisches hin bezo-

gen haben, auf etwas also, was 1979 bei Lyotard als "große Erzählung"¹⁴ und damit als konstitutiv für die Moderne erscheint, findet das postmoderne autonome Subjekt Foucaults Halt nur noch in der eigenen Haltung, erschafft sich fortwährend neu allein noch im steten Bezug auf sich selbst. In diesem Sinne radikalisiert sich die moderne Autonomie des Subjekts bei Foucault zu einer postmodernen Selbstbezüglichkeit, die man, bei allem Zugewinn an individueller Freiheit, wohl doch auch mit sozialpsychologischen Stichworten wie Narzissmus oder Überforderung charakterisieren muss. Das ist nicht moralisierend gemeint, sondern als Hinweis auf den Preis, den wir gegenwärtig für den unumkehrbaren Übergang von der Moderne zur Postmoderne bezahlen, weil wir nicht zuletzt mit Foucault an der Freiheit des Subjekts als Zielpunkt all unserer Projekte festhalten wollen. Wir tun das, obwohl wir wissen, dass diese Freiheit, wie Foucault deutlich sagt, eine ganz und gar abendländische Konzeption ist und daher dekonstruiert werden kann. – Aber das wäre eine andere Geschichte.

¹⁴ Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, übers. v. Peter Engelmann, Graz/Wien: Böhlau 1986 [franz. 1979].